بين المؤرخ والأدلوجة
قراءة في تاريخانية العروي

تركي علي الربيعو

ما بين هزيمة حزيران/يونيو 1967، والحرب العالمية الثالثة التي شنها ما يسمى بالنظام الدولي الجديد على العرب والتي انتهت بكارثة الخليج الثانية. بحث العروي خطاه بقلق كبير، قلق الباحث والمؤرخ والذي يسعى لأن يتجاوز حدود الحرفة/حرفة المؤرخ إلى دائرة التأثير. وكذلك الحدود التي يفرضها التاريخ المفهوم من حيث هو إذكار وتذكير وعودة إلى الأصول الأولى في إطار الفهم التقليدي للتاريخ وفي إطار التقاليد الراسخة، **إلى مفهوم التاريخ**، فمفهوم التاريخ هو حالة وعي متجاوز لأصوله وشاخص ببصره نحو المستقبل ويدخل في إطار محاولة حثيثة لتجاوز حالة الركود التاريخي. فلا تاريخ سوى تاريخ الوعي البشري، فالتاريخ كما يراه العروي هو تاريخ الوعي به، إذ تستحيل كل محاولة تدعو إلى الفصل بين الوعي والتاريخ، فالتلازم بين الإثنين هو تدشين لمرحلة جديدة، يتجاوز بها المؤرخ نفسه مرتين، **الأولى** عندما ينتقل من مستوى الأرّاخ والتي هي حالة سكون وجمود يضيع في متاهات التقليد واجترار الأفكار والفرق في الجزئيات إلى مستوى المؤرخ، **والثانية** عندما ينتقل من مستوى المؤرخ المحترف المتخصص إلى مستوى الإنسان المشارك بما هو كائن في التاريخ واعٍ به ذاكر لمتغيراته، ونقول واعٍ لخصوصيته وتجربة قومه التاريخية، وهذا بدوره يحيلنا إلى التساؤل عن **علاقة المؤرخ بمجتمعه** والتي ترتد في حالات عديدة إلى علاقة سلبية تتمثل بوجود قطيعة بين المؤرخ ومجتمعه، بين الذات والموضوع، وعن **علاقة المؤرخ كحالة وعي بالثورة** وبالأخص على صعيد المؤرخ العربي المعاصر والذي

يختصر التاريخ العربي المعاصر في نظره ويُختزل إلى مجموعةٍ من الهزائم[1].

في أعقاب كل هزيمة، من هزائمنا المتوالية، تتجدد الدعوة إلى إعادة كتابة التاريخ ومساءلته عن مراميه، عن السر الذي يجعل عرب اليوم أكثر خوراً وضعفاً في مواجهة التاريخ العالمي والذي يدعي منظروه أنه لامس نهاياته وباشروا الحديث عن نهاية التاريخ[2]، السر الذي يحيلنا إلى التساؤل التالي والذي سبق أن قادنا إليه العروي في أعقاب هزيمة حزيران 1967. فإذا كان العرب وحدهم شعب له تاريخ والشعوب الأخرى ليس لها إلا حكايات لا يجد اليقين إليها سبيلاً، فما الذي يجعلهم يخرجون من التاريخ ويضيعون في متاهاته ففي كل مرة تدعو الحاجة إلى إعادة كتابة التاريخ وذلك من منظور الوعي به وباللحظة المعاصرة، تذهب المحاولات سدى، ويضحي بها على مذبح الأدلوجة المتخشبة كما تشهد على ذلك المحاولات العديدة التي دشنتها ماركسويات مبتذلة ظلت أسيرة لنزعة تاريخانوية ذات طابع حتمي وأدت إلى تمديد تاريخ الأمة العربية على سرير بروكست وبذلك ابتعدت كثيراً عن غاياتها والأهداف التي رسمتها والتي تجد تعبيرها في النهضة والثورة.

يقول العروي: لا يكون التاريخ تاريخاً إلا بعد أن يحال إلى مفهوم[3]. والفهم في منظور العروي هو عزم، فلا فهم بدون أن يصمم الإنسان على الوفاء لتاريخيته، ولا عزم بدون إدراك أن التاريخ هو بناء إنساني وأن غاية التاريخ هي مواصلة بناء التاريخ، بذلك لا مجال للفصل بين المؤرخ الباحث

---

(1) في كتابه «تاريخ المغرب؛ محاولة في التركيب» كتب العروي «كل يوم ندرك أكثر فأكثر ضرورة مساءلة الماضي في ظاهرتين كالوسواس في حياتنا السياسية والفكرية؛ التخلف التاريخي وتعويضه الواعي، أي الثورة. ترجمة ذوقان قرقوط (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1977)، ص 7.

(2) أشير هنا إلى الكتاب الذائع الصيت «نهاية التاريخ» للأمريكي فرانسيس فوكوياما (بيروت، مركز الإنماء القومي).

(3) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، الجزء الثاني، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992)، ص 356.

عن الإنسان المشارك في عملية البناء التاريخي، وبذلك يقدم الجواب عن التساؤل عن متى يتحول المؤرخ كباحث إلى إنسان فاعل في التاريخ، ومتى يتحول المؤرخ الباحث إلى إنسان مشارك في صنع التاريخ؟ ومتى ينجز التحول وذلك بالانتقال من منطق المؤرخ إلى منطق التاريخ، من التفسير إلى الفهم، ومن الاستقصاء العلمي إلى التألفة (الأدلوجة)[1].

في أعقاب هزيمة حزيران 1967، تسارعت خطوات العروي، بين التحليل والتركيب، بصورة أدق، من التحليل إلى التركيب، من تحليل الحالة العربية الأدلوجية التي سبقت هزيمة حزيران كما يشهد على ذلك كتابه الموسوم بـ «الإيديولوجية العربية المعاصرة» إلى الدعوة إلى الأخذ بـ «الفكر التاريخي» كما يشهد على ذلك كتابه الموسوم بـ «العرب والفكر التاريخي» داعياً العرب إلى عدم إضاعة الفرصة والوقت، وها هو في أعقاب الهزيمة الجديدة والمتمثلة في حرب الخليج الثانية 1991. وبعد أن ضاعت الفرصة يعود إلى الواجهة داعياً للأخذ بالفكر التاريخاني من جديد وذلك عبر كتابه الموسوم بـ «مفهوم التاريخ» والذي صدر في أعقاب الهزيمة، والذي يهدف إلى توسيع استراتيجية التاريخانية إن جاز التعبير.

* * *

في إطار بحثنا عن العلاقة بين المؤرخ والتاريخ في تاريخانية العروي، سوف نتوقف عند العروي المحلل، ثم العروي الداعية الأدلوجي ثم ننتقل إلى مستوى توسيع استراتيجية التاريخانية كما يعبر عنها كتابه السالف الذكر.

نحو ماركسية معربة تفسر التاريخ العربي

ما بين هزيمة حزيران/ يونيو 1967 وهزيمة 1991 حدث الكثير على صعيد الواقع والتعليل على صعيد الفكر العربي والذي ما ملَّ التكرار والاجترار. فالهزيمة الأولى دشنت الدعوة إلى ماركسية معربة كما ينعتها العروي، من شأنها أن تفسر

---

(1) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص 334.

بكيفية شاملة ومسترسلة التاريخ العربي في ماضيه وحاضره، والهزيمة الثانية، جددت الحاجة إلى ماركسية عربية بعد أن هُدت أركانها في عقر دارها، ماركسية من شأنها أن ترسم للعرب علامات الطريق، طريق التاريخانية والذي من شأنه أن يوصلهم إلى شط الأمان، التاريخانية كخيار أدلوجي وكأدلوجة تحديثية.

يكتب هشام جعيط في كتابه الموسوم بـ «أوروبا والإسلام» قائلاً: إن غنى تحليلات العروي تفرض على قارئه أن يقرأ مؤلفاته ـ يخص هنا «أزمة المثقفين العرب» ـ مرتين، ثلاثة، أربعة والقلم في اليد. ويضيف بقوله: لقد طرد العروي من نفسه كل ذاتية، إلاّ تلك الرغبة القصوى التي تدفعه للكتابة: رغبة الذكاء المتطلب، ورغبة الرجل الملتزم كلياً في مغامرة النهضة العربية لكن أين تكمن الحاجة إلى قراءته مرتين وثلاثاً، يجيب جعيط: إن العروي نفسه شخص غامض: أوربياني/ ضد الأوروبي، عروبي تاريخي/ ضد العروبة، ثقافي ثوري/ ضد الثوروية، ماركسي/ ضد الماركسية، واعٍ للاعتراضات التي يمكن أن نوجهها إليه، فإنه يقوم بها هو نفسه»[(1)].

كان رودنسون Rodinson في تقديمه لكتاب العروي الموسوم بـ «الإيديولوجية العربية المعاصرة» قد وصفه بأنه «مثل حمامة نوح، التي عادت إلى السفينة تحمل الغصن الأخير، يعلن بأن طوفاناً بدأ يتقهقر، وأن أراضي جديدة تظهر»[(2)]. فأمام طوفان الخطب الرنانة، والتي ما ملت من التشدق بالخصوصية، والتي حاولت تفسير الهزيمة على أنها نكسة، إن لم تكن تراجعاً أو تكتيكاً مرحلياً، تعاظمت الحاجة إلى نقد ذاتي بعد الهزيمة. وفي هذا الإطار، جاء كتاب العروي، «الإيديولوجية العربية المعاصرة» موجهاً إلى المثقفين العرب ومفكريهم، داعياً

(1) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، ترجمة طلال عتريسي (بيروت، دار الحقيقة، 1980)، ص 160.

(2) عبد الله العروي، الايديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني (بيروت، دار الحقيقة، 1970)، ص 6.

إياهم إلى وعي انتقادي دائب، إلى الشك والتشكيك في تكنوقراطية الغرب وعاطفة العرب، إلى العودة إلى واجبهم التعليمي والتنظيمي لإقناع الجماهير العربية بأن القوة الحقيقية تكمن في التنظيم الجماعي لا في الآلات الحربية وحدها ولا في النداءات الحاسمة[1]. فالهزيمة هذه المرة فاقت كل النعم التي يمكن استخلاصها[2]. والحديث يظل موجهاً إلى المثقفين العرب، هؤلاء الذين جعلوا من الكتابة والخطابة ناموس عيش، فانساقوا إلى الترجمة واجترار الأفكار والتلفيق بدون معيار ولا مقياس[3].

قبل أن يحدد العروي أبطال الأدلوجة العربية المعاصرة، وذلك بهدف فضح عيوب وتناقضات خطابهم المؤدلج، فإنه يلجأ مسبقاً إلى تحديد مفهوم الأدلوجة، وفي إطار تعريفه للأدلوجة كفكر غير مطابق للواقع، يميز العروي بين ثلاثة تعاريف. الأدلوجة كانعكاس ذهني منفصل عن الواقع الحقيقي ويحجبه والأدلوجة كنظام فكري يحجب الواقع. وأخيراً الأدلوجة كبناء نظري مأخوذ من واقع آخر[4].

والعروي في كتابه هذا يستخدم المعنى الأخير في أغلب الأحيان، لماذا، والجواب: إن أبطال الأدلوجة العربية المعاصرة كلهم سلفيون، هذا إذا جاز لنا استعارة ما أورده الجابري في الخطاب العربي المعاصر من أن هذا الخطاب محكوم بسلف[5]. والسلفية كما يصفها العروي تتجلى بقوله: ووراء كل نبي من أنبيائنا الجدد، يختفي جبريل يهمس له بإجاباته ونداءاته، لوثر وراء محمد عبده، ومونتسكيو وراء لطفي السيد، وسبنسر وراء سلامة موسى[6]، ثم عاود العروي القول في خاتمة الكتاب، ساعياً إلى تعميم السلفية على هذا الخطاب بقوله:

(1) عبد الله العروي، المصدر السابق، ص 17 ـ 18.
(2) المصدر نفسه، ص 18.
(3) المصدر نفسه، ص 21.
(4) المصدر نفسه، ص 34.
(5) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، (بيروت، دار الطليعة، 1985)، ص 56.
(6) عبد الله العروي، المصدر السابق، ص 65.

ما من أحد من الكتاب العرب يصف واقعاً ما بدون نظرة قبلية. وأنه لا يوجد مفكر عربي سليم كلياً من الأفكار الخارجية، والسبب يكمن في أن الوعي العربي الأدلوجي بكافة صنوفه وتجلياته هو وليد الضغط الإمبريالي على المنطقة العربية[1].

الأدلوجة العربية المعاصرة، كبناء نظري مأخوذ من واقع آخر، تجد تعبيرها وتجليها في ثلاث شخصيات هم أبطال الأدلوجة العربية المعاصرة، الشيخ محمد عبده والليبرالي لطفي السيد وداعية التقنية سلامة موسى. فالشيخ يحتفظ بالتعارض بين الغرب والشرق، في إطار التعارض بين المسيحية والإسلام وهو بذلك، يكمل تقليداً قديماً يبلغ عمره، اثني عشر قرناً في شرقي وغربي حوض المتوسط وخلال زمن طويل الأمد تناوبت فيه الانتصارات والهزائم. فالعدو يستقر وينظم نفسه تبعاً لمعاييره الخاصة، وهو يسمع من يقول: إن ضعف الإسلام ناتج عن التعصب والخرافات، فيعود إلى نصوصه، ليجد أن هذا الدين النقي الواضح الخالي من الغموض والأسرار، التوحيدي والعقلاني، هو أكبر حظاً من أي دين آخر، في توحيد البشر العقلاء حول إله واحد، ويسمع الشيخ أيضاً من يقول: إن قوة الغرب مؤسسة على العقل والحرية. والشيخ في محاولته أن يكوّن فكرةً عن الحرية عبر التاريخ، يعثر ولو من قبيل المصادفة، على كتّاب معادين للإكليروس ويستفظع الأمر جدا، بما يشبه الرعب، حين يعلم أن غاليله قد سجن، وأن روسو قد اضطهد، وأن جوردانو برونو هلك على المحرقة وهو يدافع عن حقوق العقل، ويفكر الشيخ في إبراهيم القرآن، بطل البحث والاستقصاء العقلي، ويقول في نفسه: «كيف يجرؤ المسيحيون على الكلام عن التسامح بعد كل هذه الكبائر، طبعاً، وكما يقول العروى، فإنه لا يفكر مطلقاً في عمليات الاضطهاد والتي قام بها الخليفة المتوكل ضد المعتزلة، ولا في عمليات إحراق المرابطين»[2].

(1) المصدر نفسه، ص 181.

(2) المصدر نفسه، ص 46 ـ 47.

لكن الإشكالية التي تهدد بسرعة ظهور التناقض، تتجلى في السؤال التالي: إذا كان العقل هو حقاً إلى جانب المسلمين والتعصب إلى جانب المسيحية، فكيف نفسر، إذن، ازدهار هذه وتدهور ذاك. وعندها سيلجأ الشيخ إلى الفصل بين الدين المسيحي والمدنية الحاضرة، وعندما يتعرض للسؤال عن سبب ضعفنا، سوف يجيب بأنه عدم إخلاصنا لرسالة الله، ليقوم بعملية فصل بين عقيدة الإيمان الجوهرية، والتي تخرج نقية لا تشوبها شائبة، وبين التاريخ الفعلي والذي لا يزيد عن كونه تشويهات لرسالة سماوية أصابتها الخيانة، هذه الرؤية ليست شيئاً عابراً كما يقول العروي، فطوال التاريخ الحديث، نجدها مكررة في دراسات ومقالات يحررها كتاب عرب معاصرون، فلقد حظيت بالاجماع، حتى عند أولئك الرجال الذين يدعون الانفتاح على الحقيقة الموضوعية؟[1]

كان الشيخ في بحثه عن حجج سجالية، في مواجهة الكنيسة، يجد ضالته في فلسفة القرن الثامن عشر المعادية للإكليروس. لكن **الداعية الجديد** الذي حل محل الشيخ على خشبة المسرح، راح يعزي إنحطاطنا إلى أمر آخر لم يفكر به الشيخ. فالانحطاط يرتد هنا إلى جرثومة قديمة، عشقت في تلافيف حضارتنا العربية الإسلامية وتتمثل في عبودية قديمة، وفوراً تستعيد جميع الأحكام الكلاسيكية قوتها على يد الداعية الجديد **الليبرالي**، والذي هو حقوقي سياسي والذي سينصرف إلى العمل مفرطاً غاية الافراط في تقديم الحجج الركيكة والبراعات الذهنية وعلى حد تعبير العروي، وسيصب أنهاراً من البلاغة على أقدام الحرية الخلاقة، خاصة وأن العربي كائن حر وخلاّق، إنه داعية للاجماع البشري في ميثاق ديمقراطي حقيقي وسيجد في التراث العربي الإسلامي ما يدعم حجته، وتاريخ الإسلام يشهد على ذلك، وبما أن الداء قد تم تشخيصه، فقد عثر الليبرالي على الدواء[2].

يقول العروي: هذه الرؤية المثالية، التي تتضمن في ذاتها التشخيص والعلاج

(1) المصدر نفسه، ص 68.

(2) المصدر نفسه، ص 50.

في وقت واحد معاً، ما تزال موجودة في جميع البلاد العربية. لكن أواسط الخمسينات من هذا القرن قد شهدت انهياراً للداعية الليبرالي، فلقد نالت البلاد استقلالها لكنها بدت عاجزة عن صيانته، وعن القدرة على حمايته والنهوض به، وسرعان ما يرتد الليبرالي على أعقابه، ليتهم شعبه بالدونية، وقد عزا العروي إخفاق الليبرالي إلى أسباب موضوعية ذكرها في كتابه الموسوم بـ «العرب والفكر التاريخي» والذي سنأتي عليه[1]. مع إخفاق الليبرالي، تنتقل الكلمة إلى شخص جديد، ليس محامياً، ولا قاضياً، ولا طبيباً، إنه ابن صاحب دكان، وربما فلاح وأحياناً من الأقليات[2]. هذا الداعية الجديد سوف يتولى الحكم على سالفيه (الشيخ والليبرالي) وعلى الغرب وعلى مجتمعه، فالغرب يتحدد بكل بساطة بواسطة قوة مادية، اكتسبت بالعمل والعلم التطبيقي. فالفارق بيننا وبين الأوروبيين، هو الصناعة ولا شيء غيرها كما يقول سلامة موسى، وسوف يهزأ هذا من كل المناقشات اللاهوتية، فهو لا يحس بالحاجة كما يقول العروي لتفسير المعتقد، أو تحويله عن معناه التقليدي، بل هو يتجاهله بكل بساطة بما أنه لا يقرر في الواقع قوة ولا ضعفاً. إن دعوته لامتلاك التقنية دعوة عبادة، وهذا ما يضفي على خطابه مضموناً إرهابياً وفاشياً جديداً، والغرب الذي انتقده الشيخ بعنف لم يعد بالنسبة إليه عديم الشفافية كما هي وجهة نظر الشيخ، إنه يشعر إزاءه بإلفة وكأنه بلده، وهو يتكلم لغته ملتزماً منطقه[3].

يقول العروي: «إن داعية التقنية المشغول ذهنياً بإقامة الدولة الجديدة، سوف يشعر بعد قيامها أن الأحداث تخونه كما خانت الليبرالي، فالدولة الجديدة التي أصغت إليه بعض الأحيان سرعان ما تتحول عنه»[4].

الرجال الثلاثة يمثلون في الواقع ـ كما يرى العروي ـ ثلاث لحظات من

---

(1) المصدر نفسه، ص 53.

(2) المصدر نفسه، ص 54.

(3) المصدر نفسه، ص 54.

(4) المصدر نفسه، ص 55.

الوعي العربي الذي يحاول، منذ نهاية القرن الماضي، أن يفهم ذاته، وأن يفهم الغرب[1].

إن أشكال الوعي السابقة (الديني والليبرالي والتقنوي) والتي تتمحور حول مفاهيم الأصالة (من نحن ومن الآخر)، والاستمرار التاريخي (علاقة الماضي بالحاضر)، والكونية (المنهج)، والبحث عن تعبير مطابق للواقع، تتعاقب في نظام له دلالته الخاصة. فالشيخ هو التعبير الحي عن فترة الكفاح ضد الاستعمار، يليه الليبرالي في فترة ما بعد الاستعمار، ثم داعية التقنية في فترة الدولة القومية الآخذة بالتبرجز[2].

بهذا كان العروي يبشر بسقوط الأدلوجة العربية المعاصرة كما جسدها أبطالها المرحليين، ويبشر بالمقابل بتدشين مرحلة أدلوجية جديدة، **بطلها المثقف التاريخي التاريخاني رائد الماركسية الموضوعية.**

الماركسية الموضوعية سقف التاريخ

من وجهة نظر العروي، أن الأدلوجات الثلاث، تدفع من قبل أحد وجوهها على الأقل إلى نهايتها المنطقية وتندرج في ميدان الماركسية. لماذا، والجواب: إن إشكالية الشيخ تدفعه شيئاً فشيئاً في مرحلة ما بعد الاستقلال، إلى الدعوة إلى الاشتراكية والتي تغذيها الظروف كل يوم أكثر فأكثر بمضمون ماركسي. وكذلك الليبرالي ففي صراعه ضد مجتمعه التقليدي، وفي دفاعه عن نفسه يستخدم الماركسية ويستمد منها أسباب الأمل لتبرير ما يطلبه، أما الدعوة للتقنية، فهي تستقر على النحو الأكثر طبيعية في الماركسية، على الأخص حين ترغمها الدولة القومية، على مجابهة قضايا ملموسة حسية، إذ إن عبادة العلم التطبيقي، والدعوة إلى غزو الطبيعة، والسيطرة عليها، وتعريف الإنسان بالعمل، تجعل هذا الفكر يتجه نحو الماركسية شيئاً فشيئاً (سبق أن تحول سلامة موسى، من عبادة سبنسر إلى عبادة ماركس). الرؤى الثلاث تفضي إلى

(1) المصدر نفسه، ص 56.

(2) المصدر نفسه، ص 56.

شيء من الماركسية، لنقل إلى رحاب الماركسية، يسميها العروي ويَسمُها بالماركسية الموضوعية، والتي تفرض نفسها، بصفتها النتيجة الضرورية لأدلوجة كانت شائعة في السابق في المجتمع العربي، وهي، أي هذا النوع المرحلي من الماركسية، مردودة ومقصورة على المستوى الوضعي: فهي في الاقتصاد وفي علم الاجتماع أو في تاريخ الأدلوجات والفكر العربي يفضل هذه الماركسية ولسبب وحيد، وهي أنها تشكل مذهباً، أكثر تلاحماً ومنطقية وأكثر انتقادية إزاء الغرب البورجوازي[1]. وبسبب من هاتين الصفتين، فإن هذه الماركسية هي نصف فعلية، ونصف افتراضية.

- نصف فعلية: لأنها تلوح هنا وهناك في الضمائر الإفرادية وفي ممارسات الدولة.

- نصف افتراضية: لأنها كثيراً ما تظهر تحت أسماء مستعارة، ديكارتية، أو فلسفة الأنوار، أو دارونية. هذه الأدلوجة الموجهة هي أجزاء مقتطفة من نظم فكرية لا تجد كلها وحدتها إلا في الماركسية.

بهذا كان **العروي يختصر ثلاثة في واحد**. ويبرر بنفس الوقت كل الحذلقات الفكرية والنزعات التي أخذت طريقها إلى الفكر العربي، من وجودية ودارونية وماركسويات مسفيته. ليمنحها الشرعية بحجة أنها ستؤول مستقبلاً إلى ماركسية شمولية، وضعت على أنها الحتمية المنطقية التي يؤول إليها الفكر العربي المعاصر نظراً لكون الفلسفة الماركسية هي الخلاصة المنهجية للتاريخ الحديث وخلاصة الموضوعية أيضاً[2].

من الماركسية الموضوعية إلى ماركسية معربة

ثلاث تجارب عربية، شهدها الوطن العربي بعد الاستقلال، قادت إلى آفاق مسدودة، ولم تتمكن من عتقنا من دائرة التخلف، وأخفقت في الوصول إلى أهدافها، تجربة المهدي بن بركه، وأحمد بن بلة، وتجربة عبد الناصر،

---

(1) المصدر نفسه، ص 58.

(2) المصدر نفسه، ص 139. أنظر أيضاً عزيز العظمة «بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ» دراسات عربية، السنة (21) ـ العدد (3) كانون ثاني 1980، ص3 ـ 27.

والسبب وراء هذا الاخفاق كما يرى العروي هو الاخفاق الأدلوجي، فهؤلاء الثوريون العمليون لم يقدروا وزن الأدلوجة الثورية فحفروا قبورهم بأيدهم، **بهذا يرد العروي التخلف العربي إلى تخلف أدلوجي**[1]. والاشكال يكمن في أن العرب المعاصرين، يريدون أن يعللوا أهدافاً ثورية بمنطق تقليدي، خاصة وأن التقليدية كمنهج «اللجوء إلى الماضي لتبرير أهداف الحاضر» هي الأدلوجة المتقلبة اليوم في الحاضر العربي، وهي الداء ومكمنه.

هذه هي الظروف التي قادت إلى تأليفه كتابه الموسوم بـ «الإيديولوجية العربية المعاصرة» فالكتاب يؤسس مع الثوريين العمليين، ومن خلال نقده الحاد لأبطال الدولة القومية الآخذة بالتبرجز، لحوار خفي سرعان ما يتحول إلى حوار علني. يقول العروي: كنت في الكتاب الأول فاحصاً محللاً، وفي الكتاب الثاني ويقصد كتابه الموسوم بـ «العرب والفكر التاريخي» داعية للفكر التاريخي. لِنَصِلَ معه لأدلوجة قومية معاصرة، ينعتها العروي بـ «الماركسية المعربة»[2]. إن السلاح الوحيد ضد التخلف واللاتأثير، **هو بكسب الفكر التاريخي، وهذا لا يوجد بكيفية شاملة إلا في الماركسية**. والأمة العربية مدعوة ومحتاجة اليوم أكثر من أي وقت مضى لأن تتلمذ على يد الماركسية التاريخانية لأن «الماركسية بالنسبة للعرب هي أساساً مدرسة للفكر التاريخي، وهذا الأخير هو مقياس المعاصرة»[3]. والمطلوب عبر هذا، هو إحداث ثورة كوبرنيكية، تنقلنا من الذات إلى الموضوع. وتساهم في استلهام الفكر التاريخي والذي من شأنه أن يساهم في تسريع حركة الثورة والتي تقع مسؤوليتها على عاتق النخبة المثقفة العربية، ثورة من شأنها أن تمس المنهج لا الأهداف لأن الأهداف سوف تبقى ولمدة طويلة هي هي (تنمية، ديمقراطية، اشتراكية، وحدة) بترتيب قابل للتغيير؟

* * *

من التحليل إلى التركيب، لنقل من تشخيص الداء إلى الأخذ بالدواء. يقودنا

(1) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، (بيروت، دار الحقيقة، 1973)، ص 19.
(2) عبد الله العروي، المصدر السابق، ص 17.
(3) المصدر نفسه، ص 71.

العروي بصراحة إلى ماركسية معربة، يدعوها بـ «**الايديولوجية القومية المعاصرة**» والتي تستخدم كمنهج ضمني في أبحاث وتحليلات جديدة وجدية حول ماضينا وحاضرنا، تفسر بكيفية مقنعة نقاطاً غامضة من التاريخ العربي، مثل قيام الدولة العباسية أو انهيار الخلافة الفاطمية أو انتشار المذهب المالكي في المغرب والأندلس، وأن تلقي الضوء على مشكلات ثقافية عويصة مثل استمرار القصيدة البدوية في شعرنا الحديث أو توغل الازدواجية اللغوية... إلخ، وتكثر هذه الأبحاث إلى حد يستوعب المجتمع المنطق الماركسي كأداة فعالة في توضيح ماضيه وحاضره[1].

الماركسية التاريخانية، تبنى على قاعدة من الليبرالية وتبررها، بصورة أدق تستلهم منجزات الليبرالية، ليبرالية القرنين السابع عشر والثامن عشر ـ حيث حاربت الطبقة البورجوازية الفتية الأفكار والأنظمة الاقطاعية ـ إذ سبق أن تساءل العروي: كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب ويستلهم في إطار الماركسية التاريخانية، منجزات ومكتسبات الفكر الليبرالي، قبل وبدون أن يعيش مرحلة ليبرالية خاصة وأن هذه هي حال البلدان المتأخرة التي لم تتكون فيها طبقة بورجوازية[2]. باختصار فإن المطلوب هو تسريع وتيرة الانتقال من مستوى الماركسية الموضوعية إلى مستوى الفكر التاريخي الذي يجد فيه عرب اليوم ملاذهم وملجأهم.

---

(1) المصدر نفسه، ص 175.

(2) المصدر نفسه، ص 47. يعلق الجابري على أطروحة العروي، التي تدعو إلى استيعاب مكتسبات الفكر الليبرالي قبل وبدون أن يعيش مرحلة ليبرالية بالقول: إن ما نجحت فيه هذه الصيغة «الجديدة» هو أنها أخفت بذكاء ما أبرزته الصيغ السابقة بسذاجة. ويضيف: «إن هذا الطرح الذي نجده عند الماركسوي العربي، يجمع بين الماركسية التاريخانية والليبرالية والتي تهدف إلى اجتثاث جذور السلفي، هو طرح لا يخلو من التوفيق والتناقض إلا في الظاهر، أما في الجوهر فهما مباطنان لها، يتحكمان فيها ويوجهانها»، الخطاب العربي المعاصر، ص 53.

توسيع حدود الاستراتيجية التاريخانية

ما الحاجة إلى الفكر التاريخي = الماركسية؟ هذا التساؤل طرحه العروي في أعقاب هزيمة حزيران/ يونيو 1967 وأجاب عليه كعادته وفي إطار وعيه للاعتراضات التي يمكن أن تثار عليه كما يقول جعيط، بأن الحاجة إلى الفكر التاريخي هي حاجة ثقافية تاريخية[1]. فالهزيمة تقع في العمق ولا ترتد إلى عوامل اقتصادية كما يحلو للبعض من اليسار الطفولي، وذلك بالرغم من شموليتها. إن الفكر التاريخي الذي يجد تعبيره في الماركسية هو الرد على حالة التخلف الأدلوجي الذي قادتنا إليه تجارب الخطأ والصواب (من بن بلة إلى عبد الناصر) والتي قادت إلى مجموعة من الهزائم. فالهزيمة ترتد في جذورها إلى أدلوجة مهزومة سائدة وتبريرية على صعيد الساحة العربية وتدور في فلك التقليد. من هنا دعوة العروي إلى **تأسيس الأدلوجة القومية العربية المعاصرة على الماركسية**، بصورة أدق، الدعوة إلى ماركسية معربة تستخدم كمنهج ضمني في أبحاث حول الماضي والحاضر، تفسر التاريخ العربي بمجمل أحداثه وتساهم في نهضة الحاضر المتردي بصورة أدلوجة قومية عربية معاصرة، لنقل مع العروي أدلوجة فاعلة تجد تعبيرها وركيزتها في التاريخانية التي تحددها أربعة مقومات:

- ثبوت قوانين التطور التاريخي (حتمية المراحل).
- وحدة الاتجاه (الماضي المستقبل).
- إمكانية اقتباس الثقافة (وحدة الجنس).
- إيجابية دور المثقف والسياسي (الطفرة واقتصاد الزمان)[2].

واقع حال الأمة العربية بعد الهزيمة 1967، يشير بإصبعه إلى وقائع عدة، منها: فشل المحاولات التي سعت إلى تأسيس العروبة كأدلوجة على الماركسية

(1) عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب، ترجمة ذوقان قرقوط، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1970)، ص 128.

(2) عبد الله العروي، العرب والفكر والتاريخي، ص 226 ـ 227.

وكما تشهد على ذلك المحاولات التي تنطحت لكتابة التاريخ العربي من منظور ماركسي والتي انتهت إلى نتائج باهتة ورمادية وشكلت فيما بينها حلفاً أدلوجياً قاد إلى تمديد تاريخ الأمة العربية على سرير النص الماركسي السلفي وبالتالي إلى تمزيق هذا التاريخ[1]. وفي الوقت الذي كان فيه ومن المفروض أن تنتج هذه القراءات للتاريخ العربي الاختلاف في الرؤية والتأسيس للحوار، إلا أنها ارتبطت بنزعة تسفيهية وبخطاب يدفع بالعنف إلى مقدمته ويتكامل على أرض الواقع مع واقع استبدادي كان الصدى للواقع الاستبدادي الذي ساد في المركز السوفياتي وعمَّ الأطراف التابعة والملحقة والتي تدور في فلك التجربة السوفياتية وتستقي منها أدلوجة التقدم.

هكذا ارتبط التقدم بالاستبداد بصورة أدق **التاريخانية بالاستبداد**. في الواقع الاشتراكي العالمي وعلى صعيد الواقع العربي وتوالت الهزائم وكانت هزيمة 1991 آخرها.

من مفهوم الإيديولوجيا 1980، إلى مفهوم الحرية 1981 إلى مفهوم الدولة 1981[2]. راح العروي يوسع في حدود التاريخانية وجاءت هزيمة 1982 فكتب موسعاً لمفهوم الثقافة والمثقف في كتابه الموسوم بـ «ثقافتنا في ضوء التاريخ». لكن الانجاز الأهم في إطار توسيع حدود الإستراتيجية التاريخانية هو كتابه الموسوم بـ «مفهوم التاريخ» في جزأيه، حيث يبحث **الجزء الأول** في الألفاظ والمذاهب **والجزء الثاني** في المفاهيم والأصول.

لقد سبق للعروى أن تساءل، **ما هو التاريخ**؟ وأجاب **أن التاريخ هو هكذا دائماً تاريخ التأخر وتعويض التأخر**[3]. وانطلاقا من أن التاريخانية هي الوعي بهذا التأخر

(1) أشير هنا إلى جهود حسين مروه في «النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية» وإلى أعمال طيب تيزيني في «الفكر العربي في بواكيره ـ وآفاقه الأولى» وإلى بعض المحاولات الأخرى كاليمين واليسار في الإسلام لأحمد عباس صالح... إلخ.

(2) الكتب الثلاثة صادرة عن المركز الثقافي العربي، (بيروت والدار البيضاء).

(3) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ص 133.

ومحاولة حثيثة على صعيد الايديولوجيا لاستدراك ما فات. وأنها تشكل على صعيد المؤرخ فلسفته في رؤيته للتاريخ وعلى صعيد المثقف أدلوجة الحداثة. راح العروي يوسع من استراتيجية التاريخانية في محاولة للبحث عن دور فاعل وكان ذلك يقتضي وكما أسلفت توسيع حدود الإستراتيجية التاريخانية لتضم في خندقها الأمامي كل من يبحث عن دور فاعل على صعيد الأمة بهدف تعويض التأخر. يقول العروي «إن غاية التاريخ هي مواصلة بناء التاريخ، فلا سبيل إلى فصل المؤرخ الباحث عن الإنسان المشارك في عملية البناء التاريخي، إلى الفصل بين حتمية القواعد والثوابت وحرية البطل»[1]. ويضيف بقوله: إن حرية الإنسان هي التصميم على مواصلة التشييد، أي تكوين الإنسان كانسان [2].

وفي إطار سعيه للبحث عن دور فاعل، داخل الحقل الثقافي العربي، وعبر رؤية جديدة للتاريخانية كفلسفة ـ سبق للعروي أن أكد على أن التاريخية كمنهج تلتقي بالتاريخانية كفلسفة ـ راح العروي ـ كما أسلفت ـ يوسع من حدود استراتيجيته لعله بها يقنع عرب اليوم ويساعدهم على الخروج من أزمتهم وهزائمهم.

تقوم الإستراتيجية التاريخانية على عدة نقاط أساسية:

أولاً: الموقف التاريخاني عبر سائر مراحله بهدف تحديد هذه الكلمة ـ التاريخانية ـ الغامضة والمائعة بأن واحد وعلى حد تعبير العروي.

الكلمة من إبداع كارل فرنر 1879 م لتعريف فلسفة فيكو الذي أكد أن العقل البشري لا يدرك إلا ما يصنع، أي تلك المنشآت التي تكون العالم التاريخي. وفي بحثه عن «أسباب نزول» التاريخانية يقف العروي عند بعض المدارس التي ترى فيها أنها ثورة ضد الثورة الفرنسية، وقطيعة مع الفكر الكلاسيكي، بينما ترى مدارس أخرى أنها بدأت مع حركة الاصلاح في القرن السادس عشر.

---

(1) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص 363.
(2) المصدر نفسه، ص 363.

منذ ذلك التاريخ حدثت ثورة في الفكر أكثر من كونها نزعة مدرسية. ثورة قادت إلى تبديل جذري في المفاهيم وسيطر الإحساس بالخصوصية وإمكان التطور والتغيير. حيث بقي الحس بالخصوصية والتطور ضعيفاً في الثقافات الأخرى، من الثقافة الصينية إلى الثقافة العربية الإسلامية وحيث هيمن التقليد يقول العروي: «إن التقليد، كمنهج عام يتحكم في العقل والشعور والسلوك، هو وسيلة لمحو الفوارق والمميزات الناتجة عن تغيير الأحوال وتعاقب الأزمنة، يعني التاريخ، في نطاق التقليد، الذكر والتذكير، أي الرجوع إلى الأصول»[1].

في كل الأحوال، التي كانت فيها التاريخانية ثورة ضد الثورة، أو قطيعة مع الفكر الكلاسيكي الذي ساد في القرن الثامن عشر، فإن التاريخانية بمجموع مراحلها مثلت تحرراً تدريجياً من المنطق التقليدي، واستمرت كنزعة حتى عند البنيويين فها هو فوكو يكتب في «حفريات المعرفة» عمّا هو الفرق بين تاريخ المفاهيم وأركيولوجيا المفاهيم[2].

من وجهة نظر العروي أنه لولا «التقليد» لبقي العقل البشري عاجزاً عن التمثل والتذكر إلا أنه يضيف «ولكن لا شك أن عملية التثبيت لم تلبث أن انقلبت إلى تصلب وتحجير، وعاد من العسير، وأحياناً من المستحيل الانفلات من عالم مسحور ينحل منه باستمرار المتغير إلى ثابت والطريف إلى تالد[3].

التاريخانية مثلت خطوة حاسمة على طريق علمنة الفكر التقليدي وهنا وبالضبط تكمن أهميتها بالنسبة للمجتمع العربي. صحيح أنها قد تتشظى إلى مجموعة اتجاهات كما هو حالها في مواجهة الثورة الفرنسية حيث تفرعت إلى فرعين. **الأول** تقليدي ديني وأحيانا غنوصي يتكلم فيه المؤرخ كلام العارف المطلع على أسرار الكون، **والثاني** إنسي دنيوي موضوعي يقول فيه المؤرخ ما يستطيع قوله مخلوق محدود القدرات. إلا أنها بفرعيها كانت خطوة حاسمة

---

(1) المصدر نفسه، ص 347.

(2) المصدر نفسه، ص 348.

(3) المصدر نفسه، ص 348.

على طريق علمنة الفكر التقليدي[1].

ثانياً ـ نقد التاريخانية:

من وجهة نظر العروي فإن التاريخانية هي ثورة في الفكر أكثر منها نزعة. **فلماذا تميز القرن العشرين بردة فعل عميقة في معظم مجالات الفكر والفن ضد الفكر التاريخي**. والأجوبة التي يقدمها العروي عديدة منها تحول الفكر التاريخي إلى أداة بيد السلطة الديكتاتورية كما تشهد على ذلك التجربة السوفياتية وتجربة ما سميت بالدول الاشتراكية المنخرطة في حلف وارسو ومنها اكتساب التاريخانية لصبغة أدلوجية إجتذبت إليها الأميين وأنصاف المثقفين وكذلك تحولها إلى عقيدة عمياء حلت محل عقائد موروثة عمياء.

هذا هو الإطار الذي حكم ردة الفعل تجاه الفكر التاريخي، لكن العروى يحتج على ذلك، فهو يرى أن رفض التاريخانية يدخل في إطار نفي الشيء بإظهار فساد إحدى نتائجه. خاصة أن التاريخانية المعترض عليها هي تاريخانية يتيمة كما يرى العروي لأنها مقطوعة عن جذورها ومجردة عن أصولها المنهجية وعن فروعها الفلسفية[2].

إن مأزق التاريخانية كثورة في وجه التقليد تمثل في تزامنها مع الرومانسية وتداخلها معها حتى ليصعب أحياناً التمييز بينهما. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن كونها ترسم لها غاية، هي غاية التاريخ فرض عليها الاعتراف من جديد بالمكيافيللية.

وفي إطار نقد التاريخانية يقف العروي عند أهم الانتقادات التي وجهت إلى التاريخانية وفي مجالات عديدة ومن منظورات مختلفة. فعبر منظور الفن مثلت التاريخانية ثورة ضد التقليد والاتباع فتزامنت مع الرومانسية. لكنها على المستوى الجمالي دافعت بكل حماس عن الانجازات الكلاسيكية من أشعار

(1) المصدر نفسه، ص 354.

(2) المصدر نفسه، ص 369.

هوميروس إلى المسرح اليوناني إلى الفن المعماري. وبذلك كانت تؤكد على ديمومة الفن وأنه غير خاضع للزمان والتاريخ وبذلك عاد التجديد والإبداع شاناً غير مفهوم وغير وارد عندها. فكان من الطبيعي كما يقول العروي أن يرفضها تلقائياً وعفوياً الفنان المبدع والناقد الذي يصر على معايشة الإبداع وهذا ما أرغم التاريخانية كما يقول العروي على تطعيم نفسها في جناحها الماركسي بالأخص بشيء من التحليل النفسي ومن اللسانيات... إلخ.

أما في منظور القانون فإن نقد التاريخانية يظل ضعيفاً وغير متماسك كما هي الحالة السابقة. فمن منظور القانون نشأت حركة فكرية أخلاقية بعد الحرب العالمية الأولى ردت مصائب البشرية وويلات الحروب إلى هذا الضرب من التاريخانية ـ **ليس غريباً أن يهدي بوبر كتابه الموسوم بـ «عقم المذهب التاريخي» إلى ضحايا إيمان الشيوعيين والفاشيين أن التاريخ قدر محتوم** ـ وكانت التاريخانية قد اهتدت إلى مكيافيللي وبذلك انقادت إلى عدمية أخلاقية لأنها تنفي وجود قياس عام وثابت عبر تحولات التاريخ ومن وجهة نظر العروي فإنّ الحجج والتي لا تخلو من وجاهه، الحجج التي يسوقها شتراوس في نقده للتاريخانية تظل ضعيفة بالمقارنة مع النقد الذي وجه للتاريخانية من منظور الفن.

يقف العروي بعد ذلك عند منظور العلم الموضوعي وعند أهم آراء بوبر في رؤيته للحقيقة العلمية ويسجل العروي ما يلي: إن بوبر يفصل بكيفية تعسفية منهجية العلوم الموضوعية عن تاريخها من جهة وعن أسسها المنطقية من جهة ثانية، يدخل تاريخ العلوم في تاريخ الأفكار فلا يقيد نقد التاريخانية. ثم ينتقل إلى **منظور العرفانية** ويقف عند رؤية كوربان للتجربة الدينية في مواجهة التاريخانية. حيث يرى أن كوربان مثل شتراوس وبوبر، ينقض التاريخانية برفض إحدى نتائجها، إن كوربان يرفض أن تخضع فلسفة النبوة لنطاق التحليل العادي وذلك أن الدراسة التاريخية تغرق الحدث الديني في حيِّز التاريخ فتفرض عليه بذلك زماناً غير زمانه ومحيطاً غير محيطه[1]. بذلك

(1) أنظر الصفحات من 379 ـ 388.

يرفض كوربان التاريخانية كمحاولة سخيفة والتعبير للعروي، ترمي إلى حصر الدين في مظهره الاجتماعي. ما يراه العروي أن كوربان رغم هجماته على التاريخانية يواجه في تعامله مع أخبار السماء الصعوبات التي يواجهها التاريخاني عند سرده لأخبار الأرض، وهذا أمر منتظر إذا كانت هذه تحكي تلك.

ما يستنتج من ذلك كله أن التاريخانية في أعم تعريفاتها هي حصر تجارب الإنسان مع الزمان في تجربة التاريخ أي العمل الجماعي الهادف.

ثالثاً ـ الدعوة إلى التاريخانية: بيان وقائي من أجل التاريخانية يمكن القول بدقة أن موقف العروي من التاريخانية والذي عبر عنه كتابه الموسوم بـ «مفهوم التاريخ» هو آخر **بيان وقائي من أجل التاريخانية**، من أجل عرب اليوم الذي تاهوا في التقليد فتجاوزهم الزمن وأصبحوا خارج التاريخ. وهذا البيان تقرأه في العبارات التالية.

- إن غاية التاريخ هي مواصلة بناء التاريخ[1].
- إن الفهم عزم، لا فهم بدون أن يصمم الإنسان على الوفاء لتاريخيته، ولا عزم بدون إدراك أن التاريخ هو بناء إنساني[2].
- لا تاريخ سوى تاريخ الوعي البشري[3].
- إن التاريخ حقاً هو تاريخ البشر للبشر وبالبشر[4].
- التاريخ هو سيرورة الإنسان كإنسان، ككائن حرّ عاقل وخلاق[5].
- التاريخانية هي منظور الإنسان الواعي بتاريخيته[6].

---

(1) المصدر نفسه، ص 363.
(2) المصدر نفسه، ص 363.
(3) المصدر نفسه، ص 34 ـ 35، الجزء الأول.
(4) المصدر نفسه، ص 34، مفهوم التاريخ، الجزء الأول (الألفاظ والمذاهب).
(5) المصدر نفسه، ص 363.
(6) المصدر نفسه، ص 363.

ـ التاريخانية هي فلسفة كل مؤرخ يعتقد أن التاريخ هو وحده العامل المؤثر في أحوال البشر، بمعنى أنه وحده سبب وغاية الحوادث[1].

البيان الوقائي بفقراته العديدة والتي تستنتج من الكتاب يظل تعبيراً حياً عن حالة قلق، قلق المؤرخ التاريخاني إزاء حالة الركود التي يعيشها مجتمعه والتي تجد تعبيرها في التقليد المهيمن على كل مناحي الحياة. وقلقه إزاء مجتمع تقليدي لم يعرف غاليلو وديكارت ومع ذلك يدعوه إلى القيام بثورة كوبرنيكية تقلب المفاهيم رأساً على عقب، وكذلك قلقه المضمر من لاتاريخانية أوروبية غزت بتحليلاتها ميادين شتى من الفكر العربي المعاصر كما تعبر عنها البنيوية وعلى سبيل المثال. وفي رأيي أن حال العروي مع بني قومه يجسدها قول الشاعر:

قوموا قياماً على أمشاط أرجلكم   ثم أفزعوا قد ينال الأمن من فزعا

الدعوة إلى التاريخانية، تعكس بحق، الصدى الحقيقي لماركسويات عربية ضلت الطريق وبهتت شعاراتها البراقة عن الوعي والتقدم ولا تزال تحمل في ثناياها نظرة استعلائية واستبدادية للاتجاهات الفكرية الأخرى. من هنا قلق العروي من البنيوية وامتداداتها في الساحة العربية ومن هنا أيضاً القلق الذي يبديه الشيخ المعاصر والذي ظن العروي أن التاريخ قد تجاوزه وإذا به أمامه. فالشيخ المعاصر يبدي قلقاً ملحوظاً إزاء التاريخانية. فالتاريخانية كأدلوجة تقدمية تقوم على نفي الآخر. ولذلك ليس غريباً أن تظل التاريخانية غريبة وحتى الآن على الأرض العربية وذلك بالرغم من ارتباطها بالبراجماتية والتي تريد أن تبرر اللحاق بركب الحضارة مهما كان الثمن. وعندئذ نقع في الدائرة المفرغة والتي لا يرحمنا فيها أحد ولا يخلصنا أحد من متاهاتها.

إن أدلوجات التقدم على الساحة العربية والتي سادت في عقد السبعينات والثمانينات والتي رفعت شعارات براقة عن النهضة والتقدم قادت إلى طريق مسدود وانتهت إلى ساحة الاستبداد، فهل يستطيع خطاب التقدم في نهاية

(1) المصدر نفسه، ص 349.

القرن العشرين استدراك ما فات وبالتالي مساعدة العرب على الخروج من الدائرة المفرغة. وبخاصةٍ وأننا نرى أن خطاب نهايات القرن ـ إن جاز التعبير ـ لا يختلف كثيراً عن خطابات ما بعد هزيمة حزيران 1967؟ وبالتالي فمن شأنه أن يؤسس لأزمة جديدة؟